Mouvances Francophones

Volume 7, Issue-numéro 1 2022

Dir. Servanne Woodward

ÌTÁNDÒWE:
HÉTEROSITUATIVITÉ ET
POLYFONCTIONNALITÉ
DU PROVERBE YORÙBÁ
AU SUD-OUEST DU
NIGÉRIA

Olaosebikan Timothy Ojo WENDE
Wende2011@hotmail.co.uk.

DOI: 10.5206/mf.v7i1.14166

ÌTÀNDÒWÈ: HÉTÉROSITUATIVITÉ ET POLYFONCTIONNALITÉ DU PROVERBE YORÙBÁ AU SUD-OUEST DU NIGÉRIA

D'après Wende (2016: 19), le concept d'hétérosituativité et de polyfonctionnalité du proverbe est lié à Peter Grzybek et Christoph Chlosta dans leur œuvre «Grundlagen der Empirischen Sprichwortforschung» *Proverbiara*, 10 (1993: 89-128), un style permettant l'analyse du proverbe, maxime, idiotisme et d'autres énoncés formulaïques en fonction de leur contexte (de culture et de situation) ainsi que de leurs fonctions multiples. Ìtándòwè est un proverbe issu de l'histoire du peuple yorùbá. Parlant du contexte, c'est parlant de l'ensemble de conditions naturelle, sociale ou culturelle dans lesquelles se situent des mots ou des discours sociaux; son existence est dérivée du principe structuraliste des relations entre les systèmes linguistiques. Halliday, cité par Ajayi (2010: 45), a vu le contexte comme l'un des principes fondamentaux aux niveaux linguistique et littéraire qui produit un rapport entre les éléments linguistiques, les facteurs social et situationnel liés à la communication. Guiraud (1971: 24) a identifié deux types de contexte; le contexte de culture et celui de situation. Alors que le contexte de culture est un macro contexte, celui de situation est le micro contexte; qui détermine le sens de l'expression dans une situation donnée. Renforçant le rôle du contexte dans les œuvres littéraires, Ayeleru (2000: 30) a noté que: « Since context gives the «raison d'être» for the choice and use of language, and gives a clear picture of the situation, literature and indeed a literary text cannot exist in isolation from the context of situation and even the context of culture. » [Puisque le contexte donne la raison d'être pour le choix et l'usage du langage, et donne l'image claire de la situation, la littérature ainsi que le texte littéraire ne peut exister indépendamment du contexte de la situation et même du contexte de la culture (Notre traduction).]

Le terme proverbe a été l'objet du pluralisme définitionnel; voilà pourquoi Akinmade (2012: 128) a observé qu'il existe plusieurs définitions du concept de proverbe ainsi que des parémiographes. D'après Kourouma (1990: 42), « Le proverbe est le cheval de la parole; quand la parole se perd, c'est grâce au proverbe qu'on la retrouve » Cette définition métaphorique accentue la position centrale occupée par le proverbe au cours du discours social; c'est le moyen par lequel, le message est véhiculé de l'émetteur au destinataire. Chez Achebe (1985: 5), le proverbe est «L'huile de palme par laquelle les mots sont mangés». Dans la culture gastronomique igbo au sud-est du Nigéria, on ne mange pas l'igname sans l'huile de palme; il existe entre elles une relation aussi symbolique que celle entre le mari et sa femme. Alors, une parole dépourvue de proverbe est un dîner sans fromage ou une belle sans seine à la française. Le proverbe est défini comme «Une formule présentant des caractères formels stables, souvent métaphoriques ou figurés exprimant une vérité d'expérience ou un conseil de sagesse pratique et populaire, commun à tout un groupe social» (Rey-Debove et Ray, 1993: 505). La nature du proverbe est clairement expliquée par cette définition.

Le proverbe est un groupe de mots délibérément sélectionnés pour embellir, renforcer ou résumer les discours humains et pour conseiller, encourager, enseigner, réprimander les êtres humains eux-mêmes. C'est la clef qui ouvre et ferme la porte du discours social; voilà pourquoi Agbájé (2005: 50) était d'avis que «Proverbs are an agent of vitality in the realm of social discourse» [Le proverbe est un agent de vitalité à la seine du discours social]. *Ìtándòwè* est un genre spécial parmi les proverbes yorùbá à cause de sa naissance qui est étroitement liée aux faits historiques du peuple yorùbá.

Théorie Socio-Sémiotique

La théorie socio-sémiotique est développée par Renkema (2004 : 46), il a expliqué le but central de la théorie dans ces mots: « Every [piece of] discourse has to be studied in its social context, in the culture and situation in which it appears » [Chaque discours doit être analysé dans son contexte social, dans la culture et situation d'où il surgit (je traduis)]. Les trois concepts

facilitateurs du contexte social du discours, d'après Halliday et Hassan (1985) sont *field*, *tenor* et *mode*.

Field fait référence à ce qui se passe et la nature de l'action sociale qui a lieu vis-à-vis des questions: à quoi s'engagent les participants dans une situation dans laquelle la langue figure comme une composante essentielle? Par rapport à l'étude actuelle, le *Field* de discours est l'histoire originelle du peuple yorùbá entassée dans l'estomac du proverbe *itàndòwè* comme un véritable mode rhétorique. Le *Tenor* de discours concerne le statut, le rôle et la nature des participants; notre analyse porte sur les différents acteurs ou personnages dans les histoires proverbialisées, les rôles qu'ils ont joués et la nature de leurs interventions. Le *Mode* de discours est concerné par le rôle que jouent la langue et l'espoir des participants concernant les leçons morales à apprendre de l'histoire. Dans cet article, le discours proverbial est choisi pour excaver les histoires originelles du peuple yorùbá qui sont en train d'être perdues par rapport à la civilisation étrangère. Essentiellement, *itàndòwé* est capable d'accomplir ce qui est vu en terme de leur hétérosituativité et polyfonctionnalité. Donc, chacun des proverbes est lié à une histoire étymologique réactivée pour leur valeur stylistique, communicative et sociale.

Les Yorùbá dans la perspective historico-linguistique

L'historique de l'origine des Yorùbá a été un objet de controverses historiques car il n'y a aucun document écrit laissé par les ancêtres pour répondre à la question de leur origine avec précision. Néanmoins, il existe deux traditions orales liées à leur origine: l'histoire de la création et celle de la migration. L'histoire de la création dit que l'Éternel Dieu a envoyé Odùduwà et ses anges (Obàtálá, Ògún, Ajé, Èsù etc) créer le monde et ses habitants. Avec une calebasse de sable et une poule à la main, Odùduwà, descendit du ciel par la corde de fer puis vida le contenu de la calebasse sur les eaux couvrant le monde et mis la poule sur la sable: cette dernière l'épandit de ses pattes; ainsi apparut le sol qui s'étendit partout dans le monde. La tâche accomplie, Ilé-Ifè devint l'origine de l'homme et Odùduwà la progéniture des Yorùbá.

La première tradition de migration montre les Yorùbá comme ayant migré de la Mecque à Ilé-Ifè sous la direction d'Odùduwà; une autre affirme la migration du peuple de l'Égypte. De plus, une troisième suggère que son origine est Benin, capitale de l'actuel Etat d'Edo; cette dernière tradition affirme qu'Odùduwà était un prince forcé hors du Royaume et que son nom originel était *Ekaladerhan*. D'après cette dernière tradition, *Odùduwà* n'était que le pseudonyme dérivé à partir du mot edo *idoduma* [Je tombe sur la fortune] qu'on lui a donné pendant sa rencontre avec le peuple d'Ifè. Atanda (1980: 4) a noté que les histoires de la migration sont plus probables que celle de la création en basant ses observations sur les enquêtes linguistiques:

While one may not believe the Edo claim on Odùduwà, this tradition reinforces the suggestion that the probable place of Odùduwà's migration, if in fact he migrated, was somewhere in West Africa and not Mecca or Egypt. In fact, the Egyptian or Meccan theory has been weakened by linguistic evidence. In a recent fascinating study, Adetugbo...has convincingly argued that because of genetic resemblances or inter-relationship between the Yorùbá language and other Kwa family languages like Edo, Nupe, Igbo, Idoma, Ijaw, Efik, Fon, Ga, Twi, etc., the people speaking these languages must have had a common origin [...] that "it was unlikely that the shared linguistic features among these languages were acquired outside Africa, especially when these resemblances include the designations for tropical flora and animals", and that, in the circumstances, a theory of migration tracing the original abode of the Yoruba to the Middle-East (Egypt or Mecca) is not tenable.

[Quand on peut ne pas forcément croire en cette affirmation de la part d'Edo concernant Odùduwà, la tradition renforce la suggestion que le lieu de migration d'Odùduwà, si en fait il avait migré, était quelque part en Afrique occidentale et pas de la Mecque ou de l'Égypte. En fait, la théorie égyptienne ou mecque a été affaiblie par l'évidence linguistique. Dans sa récente étude fascinante, Adetugbo...avec conviction a argumenté qu'à cause des ressemblances ou corrélations génétiques entre la langue yorùbá et les autres langues de la famille linguistique Kwa comme les edo, nupe, igbo, idoma, ijaw, efik, fon, ga, twi, etc., les locuteurs de ces langues devraient avoir eu une origine

commune [...] qu' « il n'est pas probable que les caractéristiques linguistiques partagées parmi ces langues soient acquises hors de l'Afrique, surtout quand ces ressemblances engendrent les désignations pour les flora et animaux des tropiques » et que, dans telles circonstances, une théorie de migration traçant le berceau des Yorùbá au Moyen-Orient (Egypte ou Mecque) n'est pas valide (Notre traduction)].

Malgré ces différenciations historiques, il y a un fait unanime affirmant Ilé-Ifè et Odùduwà comme le berceau de la progéniture yorùbá respectivement à cause des exploits politique, religieux et artistique de celui-ci. La vie traditionnelle des peuples hétérogènes yorùbá est définie par ces traits héréditaires enracinés dans les guerres, les arts et la religion. La conquête du rebelle Obátálá et surtout des Ugboh, pour laquelle Móremí avait dû offrir son fils unique *Olúorogbo* pour apaiser la déesse de la rivière *Esínmírìn*, montre Odùduwà comme un grand leader politique et religieux. Également, avec la sculpture *Orí Olókun* fabriquée en bronze et *Opá Orànmíyàn* [bâton d'Orànmíyàn] aux X^e et XI^e siècles, Ilé-Ifè est mis sur le mappe du monde au point où Leo Frobenius, un anthropologiste allemand et Professor Frank Willett en font une remarquable documentation (Atàndá, 1980: 7).

Figure 1 Opá Òrànmíyàn

Figure 2 Orí Olókun

Source: www.dapublicvoiceoau.wordpress.com/2013/01/05/ife téléchargés le 24 mai, 2021.

La langue yorùbá appartient à la famille linguistique « Niger-Congo » qui est la plus vaste en Afrique et même dans le monde d'après *Encyclopaedia Britannica* en fonction du nombre des langues parlées, leur démographie et nombre des locuteurs (McGregor, 2009: 314). Greenberg (2010: 1), qui avait utilisé le terme « Niger-Congo » pour la première fois pour démontrer la prédominance de ces langues dans les grands bassins des fleuves Niger et Congo, en 2020 a estimé le nombre de ces langues à environ 1,400 et a affirmé que chacune d'elles a ses dialectes et variantes distinctes. Quant à lui, Akmajian (2009: 334) a estimé le nombre des locuteurs de la langue yorùbá à environ de 14 millions. Typiquement, on ne parle que le yorùbá dans les États Ekiti, Lagos, Kwara, Ogun, Ondo, Osun et Oyo alors qu'une grande partie le parle aux États d'Edo, de Kogi et de Delta au Nigéria. Folorunso (2001: 5) a dit que les Yorùbá se sont dispersés à cause des circonstances historiques: « À l'heure actuelle, les Yorùbá ne se trouvent plus dans le même endroit: au Sud-ouest du Nigéria, au Sud-est de la République du Bénin et à une partie du Nord du Togo surtout à Atakpamé. »

L'empire culturel des Yorùbá s'étend aux États caraïbe et américain comme le Cuba, la Jamaïque, le Brésil et même l'Argentine. Il a environ 16 dialectes distincts vis: Òyó, Ègbá, Ìjèbú, Àwóri, Ègbádò, Ondo, Òwò, Ìkálè, Ìlájè, Ifè, Kétu, Sábe, Ìyàgbà, Àkókó, Èkiti et Ìgbómìnà tandis

que le swahili, une langue à l'Est de l'Afrique d'environ 32 millions de locuteurs, en a 17 et l'igbo, parlé au sud-est du Nigéria ayant 12 millions de locuteurs, a environ 11 dialectes distincts (Akmajian *et al* 2009 : 334). Les langues africaines sont en voie d'extinction à cause de l'influence dominatrice des langues étrangères surtout, l'anglais, l'arabe, le chinois et le français malgré le fait que ces langues indigènes africaines soient capables d'exprimer les idéologies philosophiques de leurs grands ancêtres dans n'importe quel domaine comme leurs camarades de l'ouest. Pour atténuer cette menace linguistique, il faut faire des recherches étendues et *itàndòwe* devient un outil scolaire des enquêtes approfondies. Voilà pourquoi Gowon (2012: 8) a fait appel à l'évolution d'une langue nationale.

Présentation des données traduites

1.1. Àifète m'éte, àifèrò m'èrò ló mú omo iyá mífà kú s'óko egbàafà.

[Manque de plan et de stratégie, six frères meurent au champ de six pence].

Pendant le règne d'Aláàfin Abíódún dans l'ancien Empire d'Oyó, il y avait un homme appelé Abógunrín à Òkè-Èsò qui avait six enfants. Malheureusement, les enfants ne s'entendaient point. Leur père les a avertis que le manque d'unité leur infligerait la servitude mais ils ont rejeté le bon conseil du vieux. Après sa mort, chacun d'eux emprunta *egbàá onó* [2000 pièces] d'un prêteur pour l'enterrement. Au lieu de choisir, parmi eux celui qui allait rester chez le dernier alors que les cinq autres veillent à rembourser la dette, les six frères travaillaient individuellement chez le prêteur le matin pour retourner à leurs champs le soir. Ainsi, ils n'arrivaient ni à soutenir leurs familles ni à rembourser leurs dettes jusqu'à leur vieillesse et leur mort misérable. Voilà comment, un manque de tact et d'unité a tué six frères chez un seul prêteur.

1.2. Kòtò tí a gbé d'àjànàkú, erín m'ojú erín kò bá'bè lo.

[L'éléphant sensible, n'est pas tombé au piège qu'on lui a tendu].

Après la mort du Généralisme Olúyedún à Ìjèbú-Rémo, les Ìjèbús sollicitèrent une aide militaire des Ìbàdàns; Olúyòlè d'Ibadan était d'accord et il assista à la guerre. Malheureusement avant son retour, les Ìbàdàns s'unirent pour lui défendre de rentrer mais le secret du complot fut divulgué. Les guerriers barrèrent effectivement l'entrée par Ìjèbú en attendant l'éclatement d'attaque à son retour, mais, il regagna Ìbàdàn par l'autre entrée d'Elékùró dans la nuit. Ses disciples annoncèrent son arrivée le matin par le proverbe.

1.3. Àlo ni t'ahun, àbò ti àna rè.

[Aller c'est pour la torture, retour pour son beau-père].

D'après une fable, *ahun*, la tortue était le beau-frère de l'escargot, *ìgbín*. Un jour, la tortue vola des ignames au champ de son beau-frère. Attrapée, la tortue fut enchaînée et mise à côté de la route du champ. Les paysans allant au champ à l'aube se moquaient d'elle ainsi: *Àna re lo rí jà l'ólè ?* [Tu n'as qu'à voler de ton beau-frère?] Elle était sous le soleil du matin au soir. Quand les paysans rentrant du champ la revirent enchaînée au même endroit, leur disposition changea en se moquant de l'escargot ainsi: *Òtòtòó àna ìgbín* [Quelle méchanceté de l'escargot contre son beau-frère !]. Il lui aurait crevé les yeux si ce n'était pas son beau-frère. Voilà comment l'abus se perpétuait pour la tortue.

1.4. Àisòrò-yán'rò ló p'Elémpe isáájú, ó ní igbá wúwo j'áwo lo.

[Manque de clarification tue l'ancien Elémpe, il dit que laalebasse est plus lourde que l'assiette].

Elémpe était un grand monarque yorùbá, pendant son anniversaire, il convoqua ses chefs et leur donna du vin. Toute la chefferie étant sous le contrôle du vin, Elémpe prit la parole. D'après lui,

Àgòrò, son ajutant et lui argumentaient et il voulait que le coupable soit mis à mort. La demande approuvée, le Conseil demanda l'objet d'argument. «Àgòrò dit que l'assiette est plus lourde que la calebasse mais moi Elémpe, j'insiste que c'est la calebasse qui est plus lourde que l'assiette». Le Conseil amena une calebasse sèche et une assiette en lui demandant d'examiner les deux et d'annoncer le résultat. A ce moment-là, le monarque voulait clarifier sa position en disant qu'il parlait de la calebasse fraîche et non pas de la sèche. Avant de prononcer un mot, ses chefs l'abattirent sachant que son plan secret était d'éliminer Àgòrò. Voilà comment il tomba dans le piège qu'il avait tendu pour son ajutant à cause de l'ambiguïté de sa position.

1.5. BÍ a bá sé gègè òtè, ká yo t'Aséyìn s'ilè.

[Quand il s'agit de la mutinerie, que Aséyìn soit exclu].

Ce proverbe était né quand Aláàfin Adélù déclara la guerre contre Ìjàyè, la guerre qui dura pendant un an témoigna d'une force équilibrée entre Ìbàdàn et Ìjàyè. D'après des historiens, les Ìjàyés étaient si féroces que Kúnrunmí, leur Commandant se moquait des Ìbàdàn en ces mots: «Ó pa kékèkéé Ìbàdàn tán, ó kó ìbon dà sí'lè, ó nretí olóri won, abèrèké wàndi-wandi tó kó won wá s'ògun» [Il tua les enfants-soldats d'Ìbàdàn et mit les canons par terre en attendant leur Commandant de grosses joues qui les amena à la guerre (je traduis)]. Par conséquent, Aláàfin sollicite une alliance militaire de Sakí et tous les villes d'Òkè-Ògùn pour renforcer les guerriers d'Ìbàdàn. Mais Aséyìn Májàáró refusa carrément en disant qu'il n'allait pas participer dans telle mutinerie contre Ìjàyè. Malgré son refus, les guerriers de Sakí furent impliqués dans la guerre.

1.6. BÍ Dàda kò le jà, ó ní àbúrò tó gbójú.

[Si Dàda n'est pas courageux, son petit frère l'est].

En absence d'Òrànmiyàn, le premier Empereur d'Òyó, son premier fils, Dàda Àjùwòn (Àjàkà) fut nommé pour le remplacer. Mais Àjàkà n'était pas aussi courageux que son père Òrànmiyàn. Ainsi, tous les villages vassaux payant les impôts et autres royautés à l'Empire d'Òyó, ils étaient conquis par Olówu Ògunjà. Le Conseil d'Òyó, par conséquent détrona Dàda Àjùwòn et le remplaça par son frère, Sàngó. Sàngó était si puissant qu'il vomissait le feu et la fumée quand il parlait car personne ne le regarda dans les yeux. Quand il gagna le trône, il humilia la force d'Olówu Ògunjà et réclama tous les villages vassaux que ce dernier avait pris. Les Òyós étaient ravis en disant que si Dàda [Àjàkà] n'est pas brave, son petit frère l'est.

1.7. BÍ o l'áyà o sè'kà, bí o rántí íkú Gáà o sòótó.

[Si tu es audacieux sois cruel, te souviens de la mort de Gáà et sois humaine].

Gáà était le Premier Ministre de l'Empire d'Òyó de 1750 à 1775 et il fit assassiner quatre empereurs avant Aláàfin Abíódún. Ses enfants menèrent une vie prodigue et personne n'osa les questionner; ils tuaient, prenaient les femmes ou les terres d'autrui par la force et commettaient d'autres atrocités avec impunité. À son ascension au trône, Aláàfin Abíódún exécuta un plan avec Oyábíyí, le Commandant, en cachette ; le foyer de Gáà fut entouré de guerriers. Il se transforma en éléphant pour s'échapper mais il n'a pas pu mener sa fuite à bien, car il avait vieilli. Ses enfants et lui combattirent la force royale avec une belle férocité ; pour atténuer ses forces, son foyer de chaume fut incendié. Il se rendit aux mains des ennemis en suppliant d'avoir la vie sauve. Aláàfin Abíódún, qui était gentil, allait le pardonner mais les peuples refusèrent. Les mains liées à ses jambes, Gáà fut amené au marché d'Akèsán où on a fendu son corps par moitié jusqu'à sa mort agonisante.

1.8. Láálá t'ó r'òkè, ilè ló mbò.

[Láálá qui va en l'air, se terminera par terre].

Après l'ascension au ciel d'Ègbèjí par la corde, un homme de la ville Írágberí appelé Láálá voulut l'imiter mais son gris-gris échoua. En fait, il lança au ciel la corde par laquelle il montait sans succès, les spectateurs qui doutèrent l'efficacité de son gris-gris se moquaient de lui en disant que Láálá n'arriverait jamais au ciel et terminerait par terre ; il est mort au milieu du voyage astronautique à cause de sa corde qui a cédé.

- 1.9. Ohun tí ojú Ògò rí n'Ìsokùn kó tó d'omo Oba kò kéré.**
[Grande était l'expérience d'Ògò à Ìsokùn avant de devenir un prince].

Ògò, le premier fils d'Aláàfin Dàda, l'empereur d'Òyó habitait avec sa mère à Èfòn-Alááyè, mais son père voulait qu'il vienne habiter avec lui à Òyó. Arrivé à Òyó, Aláàfin le mit chez Òsì-Ìsokùn avec tous les compliments royaux. Mais les autres princes ne l'ont pas accepté comme l'un d'eux, ainsi, Ògò menaça de retourner chez sa mère. Le roi l'encouragea de ne pas être intimidé par l'attitude xénophobe de ses frères et il accepta de rester. Quelques années après, l'attitude de ses frères changea en l'acceptant comme héritier au palais royal. Ceux qui témoignèrent de ses expériences déshumanisantes qu'il toléra, chantèrent ses louanges en disant que «grande était l'expérience d'Ògò à Ìsokùn avant de devenir un prince» et graduellement, l'énoncé devient un proverbe yorùbá qui a cours de nos jours encore.

- 1.10. Ó kù dèdè kí a kó Iwì d'Àkèsán, Oba Jáayin t'érígbaso.**
[Peu avant l'arrivée d'Ìwí à Àkèsán, le roi Jáayin est mort].

Aláàfin Jéá-yinfá (Jáayin) était un roi méchant, au contraire, son héritier était aimé de tous et ceci provoqua une jalousie. Par conséquent, le premier tua le second en cachette malgré le fait qu'il n'était pas détrôné en dépit de la réputation de son héritier. La tension montait quand le secret de la mort du gentilhomme devint le dire public. Le jour où le masque du tué (Iwì) sortait avec la foule en dansant vers le palais à Àkèsán, le roi se suicida en ouvrant laalebasse d'ìwà rendant compte de sa fin imminente. Car le masque allait révéler, en chantant, le mythe de la mort de son héritier tant aimé du peuple. La nouvelle de sa mort se répandit vite et dès ce jour-là, l'énoncé prit le statut de proverbe.

- 1.11. Onísàngó mo ògì eni tí òun le wà d'ànù.**
[Le prophète de Sàngó choisit celui dont la pâte de maïs, il peut la gaspiller].

Ces jours-là, les prophètes de Sàngó [dieu de tonnerre] ordonnèrent que les vendeurs de bouillie de maïs qui refusèrent les donner à manger auraient leurs biens gaspillés. En 1821 à Empe, un possédé de Sàngó entra au foyer d'une femme qui lui refusa de la bouillie : il commença donc à verser par terre toute sa bouillie. Le mari de la vendeuse remit en cause l'action du possédé par un gris-gris (Gbètugbètu) qui dirigea l'esprit du prophète de Sàngó à avaler toute la bouillie versée par terre. Le dernier, attrapé par le gris-gris commença à en avaler jusqu'à ce qu'il commence à vomir plusieurs fois. La nouvelle terrifiante se répandit si vite que le roi convoqua son conseil et après avoir écouté les deux côtés, le mari fut apaisé pour qu'il pardonne au possédé. Accepté, il lui donna l'antidote et depuis ce jour-là, tous les possédés de Sàngó au village évitèrent la maison.

- 1.12. Onísùúrù nń se oko omo Aláúsá.**
[C'est l'homme patient qui épousera la belle fille d'Aláúsá].

Aláúsá vivait avec sa jolie fille dans un village auprès du fleuve Niger. Tous les hommes la convoitaient mais le roi méticuleux décida de marier sa fille à un des quatre prétendants choisis par l'oracle. Il les testa en gardant les cadeaux amenés par chaque prétendant séparément. Il ordonna à sa fille de se prétendre comme mourante pour voir la réaction de chacun d'eux. Le quatrième

jour, sa mort fut annoncée; son cadavre était couvert du pagne blanc alors que son cercueil fut mis à côté de la tombe creusée par les ouvriers du palais. Sur le point de l'enterrer, Aláúsá ordonna que le cercueil soit amené dans sa chambre pour le dernier sacrifice pour le repos de son âme. Il la sortit et les ouvriers enterrèrent un cercueil vide. Cinq jours plus tard, le roi invita les quatre prétendants et leur demanda de nommer leurs dépenses sur sa fille. Les trois qui nommèrent leurs sommes furent remboursés aussitôt, mais le quatrième, même avec beaucoup de persuasions refusa et attribua la mort à la volonté de Dieu. Aláúsá le regarda et lui offrit sa fille en disant que « Onisùúrù yí ni yóò s'oko omo òun » [C'est cet homme patient qui épousera ma fille]. Tout le village applaudit la sagesse du roi en le louant.

1.13. Ope Ìjàyè ló le ròyìn ogun Ògúnmolá.

[Seul le palmier d'Ìjàyè peut raconter l'histoire de la guerre d'Ògúnmolá].

Quand Aláàfin Adélù déclara la guerre entre Ìbàdàn et Ìjàyè, Ògúnmolá participa activement à la guerre pour deux raisons. Tout d'abord, il avait été victime de la méchanceté audacieuse des guerriers d'Ìjàyè en 1842 pendant la première guerre tribale entre les deux villes. Ensuite, ce fut la victoire d'Ìjàyè : Ògúnmolá était arrêté, attaché par terre et il lui fut ordonné d'avaler la cendre du matin au soir. Ainsi, son pseudonyme « Aláárú-má-kùú » [Avaleur de la cendre sans mourir]. Secondo, la guerre de Kúnrunmí eut lieu à Ìjàyè, les balles de canons qui perforèrent les palmiers pendant la guerre créèrent les marques permanentes qui deviennent un point de référence historique et proverbial.

1.14. Owó ara eni la fi ntún iwà ara eni í se.

[On tourne adroitement sa fortune par sa propre main].

Quand les guerres ravageaient les Yorùbá, deux princes, Oyèdòkun et Adégbolú contestèrent d'être *Baálè* [Chef de village] en 1879. Le concours divisa le village de Bíòkú en deux camps. Les vieillards nommèrent Adégbolú et cela provoqua de colère parmi les jeunes qui conspirèrent avec Ògúndipè pour lutter contre la ville de Bíòkú. Avant d'aller à la guerre, Ògúndipè consulta Ògún [Dieu de fer] mais, les noix de kola étaient fermées par terre signifiant le refus du sacrifice par Ògún. Ògúndipè tourna les noix de kola par sa propre main en disant que *obì óun tí yàn* [son sacrifice fut accepté] et alla à la guerre. La guerre fut féroce initialement, mais avec le support des jeunes, il remporta la victoire. Arrivé de la guerre, l'un de ses collègues de guerre se moqua de la position fermée des noix de kola avant d'aller à la guerre; Ògúndipè lui répondit qu'on tourne adroitement sa fortune par sa propre main. L'énoncé reste un proverbe jusqu'aujourd'hui.

2. Analyse des données

2.1 Hétérosituativité du proverbe *itàndòwé*

Pour réaliser notre objectif, les quatorze données sont rangées en quatre classes thématiques selon leurs contextes de culture et de situation à savoir: **guerre** (1.2, 1.5, 1.6, 1.7, 1.13 et 1.14), **immoralité** (1.1, 1.3, 1.8, 1.10, 1.11), **moralité** (1.9 et 1.12) et **système politique traditionnel yorùbá** (1.4 et 1.10).

Guerre: *Le Petit Larousse Illustré* (2006 : 529) définit la guerre comme: « Le recours à la force armée pour dénouer une situation conflictuelle entre deux ou plusieurs collectivités organisées, clans ou États. Elle consiste pour chacun des adversaires à contraindre à l'autre à se soumettre à sa volonté. »

Il existe la guerre sainte/religieuse, la guerre économique, politique, froide, nucléaire ou idéologique. Les empires yorùbá étaient ravagés de guerres intertribales du 19^e au 20^e siècle. C'est à partir du contexte des guerres, qui engendra la jalousie, l'alliance, le mercenaire, le complot, la tuerie, l'incertitude, la perte de vies et de propriétés, la victoire ou l'échec que les six proverbes

sont dérivés. Par exemple, le proverbe *Bí a bá sé gègè òtè, ká yo l'Aséyìn s'ilè* [Quand il s'agit de la mutinerie, que Aséyìn soit exclu] est capable d'illustrer deux ou plus situations. D'abord, l'art de la guerre, hier et aujourd'hui permet l'appel à l'aide ou à l'alliance militaire pour assurer la victoire. Le refus ou non de tel appel définit la future relation entre l'appelant et l'appelé et la plupart du temps, c'est un objet d'une considération politique complexe. Ceci nous montre la manière dont la tribu minoritaire est manipulée pour satisfaire l'égoïsme de la majoritaire et voilà le contexte culturel du proverbe. De plus, la défaite d'Ibàdàn (grande ville) par Ijàyè (petite ville) est un signe terrifiant aux autres grandes villes. Voilà pourquoi Aláàfin, l'ainé des descendants d'Odùduwà choisit d'appeler les guerriers d'Okè-Ogùn, un appel décrit par Aséyìn (autre petite ville) comme une mutinerie contre Ijàyè pour qu'il puisse refuser sans provoquer ses guerriers.

Également, malgré le statut légendaire du proverbe *Bí o l'áyà o s'èkà, bí o rántí ikú Gáà o sòótó* [Si tu es audacieux sois cruel, souviens-toi de la mort de Gáà et sois humaine] chez les Yorùbás, il exprime plus d'une situation. Dans la situation générale, n'importe quelle société humaine produit des individus de caractères néfastes agissant contre le bonheur collectif. Il faut donc l'action sociale pour éliminer ces caractères de la société. Dans la situation historique, Bashòrun Gáà forma un gouvernement parallèle à celui d'Aláàfin pour ses besoins égoïstes, il commit le régicide quatre fois et ainsi se fait invincible. Sa défaite fut possible grâce au tact et à la bravoure de l'armée d'Oyó récalibrée par Aláàfin Abíódún.

Moralité: La moralité est le caractère de se conformer aux règles de bonne conduite publique, privée, religieuse ou ethnique comme elles se trouvent dans le code de conduite *Omólúàbí* chez les Yorùbá ainsi que dans *Ubuntu*, *Shafa'a* et *Panchayat* chez les Bantus en Afrique du Sud, les Islamistes et les Hindouistes respectivement. Wende (2021: 63) a énuméré les principes fondamentaux d'*Omólúàbí* et les conséquences de se comporter autrement:

Bref, les principes fondamentaux d'un "Omólúwàbí" sont la gentillesse, l'oratoire, le respect pour soi et pour les autres surtout pour les vieillards et les autorités, la bonne intention, l'honnêteté, la bravoure, l'assiduité et l'intelligence qui sont toutes les conditions à la responsabilité économique, sociale, religieuse, politique ou professionnelle. Chez les Yorùbá donc, chaque individu est chargé de la responsabilité de sauvegarder la dignité et l'honneur de sa famille et ceux de sa communauté en respectant les valeurs et les normes d'*Omólúwàbí* car une personne qui se comporte contre ces valeurs risque d'être sanctionnée par les esprits ancestraux et les aînés selon la gravité de son péché.

Donc, les proverbes (1.9 et 1.12) accentuent les valeurs morales, dont le manque manque desquelles l'Afrique contemporaine témoigne aboutit à des conflits sanglants. Quand *Obun tí ojú Ògò rí n'Ìsokùn kó tó d'omo Oba kò kéré* [Grande était l'expérience d'Ògò à Ìsokùn avant de devenir un prince] souligne la tolérance, la persévérance et la patience en attendant la réalisation d'un objectif politique, *Onísùúrù nù se oko omo Aláúsa* [c'est cet homme patient qui épousera la belle fille d'*Aláúsa*] accentue les mêmes qualités morales dans la réalisation du but marital.

Dans le contexte historique, malgré le fait que la tradition yorùbá ne permette pas à un fils né avant de devenir roi, de succéder à son père, à cause du manque de sang royal dans ses veines, le roi voulut que son fils aîné soit bien éduqué sans briser la tradition. Dans ce contexte, Ògò dut tolérer les excès de ses confrères qui le virent comme étranger au palais. Situé dans le contexte de la royauté ou de la politique, le proverbe peut s'adapter aussi aux situations académiques, économiques et sociales. La situation historique du proverbe 1.12 nous montre les trois premiers prétendants comme ayant échoué à l'épreuve morale du roi. Ainsi, ils ne sont pas qualifiés à se marier à la belle princesse malgré leur richesse. Au contraire, la réussite du quatrième est grâce à sa patience.

Immoralité: L'immoralité est le contraire direct de la moralité, c'est-à-dire, le caractère de ce qui est immoral comme les Yorùbá nous le laissent voir dans les proverbes 1.1 (manque de tact et d'unité), 1.3 (vol et extrémité), 1.8 (rivalité/jalousie), 1.10 (vengeance) et 1.11 (abus de pouvoir). La situation générale du proverbe 1.1 est système bancaire coopératif dans la société traditionnelle yorùbá qui permet à quelqu'un d'emprunter de l'argent pour financer son projet, l'emprunteur,

donc devient pion qui travaille chez son prêteur jusqu'au moment où la dette est remboursée. L'intérêt composé et simple du prêteur est la somme et le travail respectivement. C'est un système bien organisé car en cas de la mort soudaine ou de la fuite de l'emprunteur, son garant est chargé de rembourser la dette. Ceci est expliqué dans le proverbe «Ara kò n'iwòfà bí onígbonwó, abániyáwó l'ará ni» [Le pion n'est pas aussi soucieux que son garant, c'est le garant qui est le plus soucieux]. La situation financière, dans laquelle les six frères se trouvent exige qu'ils empruntent l'argent pour l'enterrement de leur feu père mais l'absence d'unité entre eux informe leur décision individuelle au lieu de collective.

L'histoire du voyage astronautique, comme dans le proverbe 1.8, est tracée au prophète Elijah et à Jésus Christ dans la Bible. Ègbèjí est l'un des ancêtres yorùbá reconnu pour sa puissance surnaturelle et le deuxième personnage historique auquel l'histoire est liée est Èlà. Tous les deux [Èlà et Ègbèjí] quittèrent le monde ascendant au ciel pour ne pas être contaminé et corrompus car la société primitive fut pleine de jalousie, de compétitions et rivalités inutiles sur les plans spirituels, sociaux et politiques, et la cause de la mort prématurée de Láálá. Donc, le proverbe 1.8 est situé aux domaines de surnaturel et d'immoralité humaine.

Dans la situation générale du proverbe 1.8, Sàngó est l'un des dieux yorùbá les plus révéérés et cette révérence est transférée à ses adhérents surtout quand le dernier est possédé en leur donnant à manger. Graduellement, cette hospitalité est prise comme une obligation que les vendeurs doivent remplir pour échapper à la punition de Sàngó. Bien que le proverbe soit situé dans le contexte de la religion traditionnelle yorùbá, on peut le situer dans les conséquences de l'attitude excessive de l'homme ou celles de l'abus du pouvoir.

Système politique yorùbá: Proverbes 1.4 et 1.10 sont situés au domaine du système de gouvernance dans la société précoloniale yorùbá basée sur la monarchie constitutionnelle. Les rois, dans la société précoloniale yorùbá n'exersaient jamais de pouvoir absolu car l'organisation hiérarchique et l'influence des *Ogbónis* [Culte] servaient de garde-fous et contrôlaient leurs pouvoirs. Donc, l'assassinat d'un sujet par un roi sans aucune justification valide est un tabou contre la constitution et les aïeux. Ainsi, il risque d'être détroné et banni en lui offrant la calebasse [s'ígbá], c'est-à-dire, le suicide (Atándá, 1980: 20). Elémpe était conscient de cette limite constitutionnelle, voilà pourquoi il voulait accuser son chien (Àgòrò) de la rage afin de le tuer mais grâce à l'intelligence native du conseil, il tomba dans le piège qu'il tendit pour son adjutant.

Quant au roi Jéáyinfá dans le proverbe 1.10, ayant tué son hériter, il n'attendit point l'arrivée de la masque Iwí à son palais avant de commettre le suicide. Les deux situations dans lesquelles le proverbe est situé sont la prise de responsabilité d'un crime et l'action sociale contre l'injustice.

2.2 Polyfonctionnalité du proverbe *itàndòwé*

Généralement, les proverbes yorùbá servent à avertir, encourager, instruire, informer, reprocher/réprimander et conseiller; sur le plan stylistique, les vieillards ou écrivains les prononcent pour renforcer, embellir et résumer leurs discours et ceci les montre comme humains intelligents. A part des fonctions énumérées ci-dessus, *itàndòwé* remplit la fonction historique; chacune des quatorze données narre une histoire plus sa fonction générale et stylistique, ce qui explique leur polyfonctionnalité.

Le proverbe 1.1 sert à conseiller les gens forts mais démunis de tact et de stratégie pour accomplir une tâche, pour reprocher à un groupe de gens, parents-enfants, enseignants-apprenants, clergés-membres, rois-sujets à qui il manque la capacité d'agir pour leur bonheur collectif. Le deuxième proverbe peut être employé pour le besoin didactique ou pour conseiller un groupe d'individus sur l'importance du tact. Le troisième proverbe fonctionne comme un code de bonne conduite des citoyens et de leurs leaders, pour les criminels et leurs juges ; la jurisprudence exige que la punition soit proportionnelle au crime commis. Quant au quatrième proverbe, il sert à avertir contre la vengeance. Le cinquième enseigne le tact ou la stratégie de guerre, l'issue de la théorie « L'ennemie de mon ami n'est pas nécessairement mon ennemie » à l'espace soit privée soit public.

Le sixième proverbe nous enseigne la fonction didactique de sacrifice politique, économique, spirituelle et sociale pour le bonheur collectif. Le proverbe 1.7 est didactique ; tout pouvoir maléfique porte de fruits (Karma). Avant d'entrer en une compétition, il faut qu'on évalue sa compétence et faiblesse vis-à-vis de celles de son adversaire car la jalousie est dangereuse. Le proverbe 1.8 nous avertit contre la jalousie et enseigne la patience car aucune condition n'est permanente. Ce proverbe 1.9 sert à encourager ceux qui sont en train de perdre l'espoir après beaucoup d'échecs. Le dixième proverbe nous avertit des conséquences débilantes de nos actions ou inactions. Le souci fonctionnel du proverbe 1.11 est d'avertir aussi des conséquences de l'action de l'homme. Comme d'autres, la patience est le souci du douzième proverbe. L'essentiel de paix et le danger de guerre dans la société humaine sont accentués dans le treizième proverbe.

Finalement, le proverbe 1.14 nous enseigne l'importance de l'improvisation quand on est confronté du dilemme au lieu de se résigner à sa foi. Avant d'entreprendre un projet important, les Yorùbá consultent l'esprit des aïeux. *Obì aláwé méré*n [noix de kola à quatre lobes] est toujours l'objet de divination, si deux ou quatre lobes tournent ouverts, cela signifie une fin heureuse et vice versa, dans le cas où on avorte le projet. L'histoire renforce la croyance philosophique des Yorùbá par rapport au destin humaine. Il existe le fantaisisme et le déterminisme.

D'après Balógun (2007 : 116) :

Destiny or predestination has two components in African religious philosophy, they are fatalism and determinism. Fatalism is the belief that human beings have no control over whatever happens to them, whatever will be will be, irrespective of the effort put in place to avert it. However, determinism is the scientific approach to the philosophy of destiny that makes the outcome of some human events predictable, if their causal conditions are known.

[Le destin ou la prédestination a deux composantes dans la philosophie religieuse africaine, qui sont le fatalisme et le déterminisme. Le fatalisme est la croyance que les êtres humains n'ont pas de contrôle sur leur lot, *que sera sera*, malgré l'effort mis en place pour l'éviter. Pourtant, le déterminisme est l'approche scientifique à la philosophie du destin qui fait que le résultat de certains événements humains est prévisible, si leurs causes sont connues (je traduis)].

Conclusion

À travers ce travail, après l'annonce de notre cadre théorique et la présentation des Yorùbás de la perspective historico-linguistique, nous avons fait une analyse approfondie de l'hétérositativité et de la polyfonctionnalité du proverbe *itándòwé* chez les Yorùbá du sud-ouest du Nigéria dans le but de préserver les histoires traditionnelles qui y sont. Les données sont choisies au hasard de *Yorùbá proverbs in English* de Yusuf Abdulrahim Adetayo, de *Òwé Yorùbá àti Ìsèdálè won* de Badà S. O. et de *Òwé l'esin òrò* de Délànò O. Isaac. De plus, notre analyse met en relief le fait que ce genre proverbial s'applique aux situations diverses et performe différentes fonctions comme tous les autres proverbes. Donc, la scolarité proverbiale connaîtra un développement si la technologie moderne est appliquée dans leur enseignement et dans leur préservation à cause de leur fragilité.

Olaosebikan Timothy Ojo WENDE
Osun State University
Ikire Campus, Osogbo

Références bibliographiques

- Achebe, C. (1958): *Things fall apart*, New York, Anchor Books.
- Adegoju, A. (2009): "Rhetoric in Conflict-Related Yorùbá Proverbs: Guide to Constructive Conflict Resolution in Africa, *African Study Monographs*, 30. 2: 55-69.

- Agbaje, J. B. (2005): "The Place of Yoruba Proverbs in the Understanding of Yoruba Philosophy and Education, *International Journal of African and African-American Studies*, 1. 5: 48-54.
- Ajayi, S. A. (2010): *Language Use in Ahmadou Kourouma's Novels*. Thèse de Doctorat, Department of European Studies, University of Ibadan. xii + 138pp.
- Akinmade, C. A. (2012): "The Decline of Proverbs as a Creative Oral Expression: a Case Study of Proverb Usage Among the Ondo in the South-Western Part of Nigeria," *AFRREV LALIGENS: An International Journal of Language, Literature and Gender Studies*, 1. 2: 127-148.
- Akmajian, A., Demers, R., Farmer, A. and Harnish, R. (2009): *Linguistics: an Introduction to Language and Communication*, New Delhi, PHI Learning.
- Atanda, A. J. (1980): *An Introduction to Yoruba History*, Ibadan, Ibadan University Press.
- Ayeleru, L. B. (2000): "Stylistics: a Survey of its Role in Literature," *Ibadan Journal of European Studies*, 1: 62-71.
- Bada, O. S. (1985): *Òwè Yorùbá àti Ìsèdálè Won*, Ibadan, University Press Limited.
- Balogun, O. A. (2007): "The concept of "orí" and human destiny in traditional Yoruba thought: a soft deterministic interpretation," *Nordic Journal of African Studies*, 16. 1: 116-130.
- Delano, O. I. (1983): *Owè l'Esin Oro*. (Yoruba proverbs...their Meaning and Usage), Ibadan, Oxford University Press.
- Folorunso, A. K. (2001): *Pronoms et Reprises dans le Discours Ecrit en Français et en Yoruba*, Thèse de Doctorat, Département de Langues et Linguistique," Université Lumière-Lyon, xii + 280.
- Giraud, P. 1975. *Semiology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Gowon, Y. (2012): "Respect for National Symbols as Imperative for National Development, *Nigerian Tribune*, Septembre, 18: A3.
- Greenberg, J. H. (2010): *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, Ultimate Reference Suite.
- Halliday. M. A. K. (1985): *Language, Context and Text: Aspects of Language in a Socio-Semiotic Perspective*, Victoria, Deakin University.
- Kourouma, A. (1998): *En Attendant le Vote des Bêtes Sauvages*, Paris, Éditions du Seuil.
- McGregor, W. (2009): *Linguistics: an Introduction*, New York, Continuum Int'l. Publishers Group.
- Olatunji, O. O. (2005): *Features of Yorùbá Oral Poetry*. Ibadan: University Press Plc.
- Renkema, I. (2004): *Introduction to Discourse Studies*, Amsterdam, John Benjamins Publishing.
- Rey-Debove, J. and Ray, A. (2003): *Dictionnaire d'Expressions et Locutions*, Paris, Dictionnaires Le Robert.
- Wende, O.T.O. (2021): "Réflexions stylistico-philosophiques sur les deux poèmes yorùbá *Tójú ìwà re òré mi* et *Isé loògùn isé* de J. F. Odúnjo," E. Omonzeje and A. Aizebioje-Coker (Eds), *Language Matters in Contemporary West Africa* (A referred book in honour of Professor Fred

I. Emordi), Department of Modern Languages, Ambrose Alli University, Ekpoma, Porto-Novo, Republic of Benin, Africatex Média, pp. 61-74.

----- (2016): *Semantic Implicature and Proverbial Idiolect in Selected Novels of Ahmadou Kourouma*, Thèse de Doctorat, Department of European Studies, University of Ibadan, xii + 208.

Yusuf, A. A. (1998): *Yorùbá Proverbs in English*, Kaduna, ARAY Publishers.

Sitographie

www.dapublicvoiceoau.wordpress.com/2013/01/05/ife-unveils-ori-olokun-opa-oranmiyan
téléchargés le 24 mai, 2021.